

Souveraineté, savoir et folie: origine et transformation du 'paradigme Nabuchodonosor'

Vârtejanu-Joubert, Mădălina

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Vârtejanu-Joubert, M. (2006). Souveraineté, savoir et folie: origine et transformation du 'paradigme Nabuchodonosor'. *Annals of the University of Bucharest / Political science series*, 8, 3-18. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-387310>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

**SOUVERAINETE, SAVOIR ET FOLIE: ORIGINE ET TRANSFORMATION
DU « PARADIGME NABUCHODONOSOR »**

MĂDĂLINA VÂRTEJANU-JOUBERT*

Le Pharaon qui connaissait le rêve mais ne
connaissait pas son interprétation était fou une
fois; Nabuchodonosor qui avait oublié et le rêve et
son interprétation, était doublement fou.

(Midrach Tanhuma, Miqez, 2)

C'est ainsi que l'exégèse juive de la Bible (*midrach*) entend expliquer, des siècles plus tard, le mot *titpaem*¹ de l'expression *va-titpaem ruho* – son esprit était troublé – de Daniel 2,1. Le rêve et son interprétation jalonnent le chemin vers la folie. Une folie qui se mesure, qui s'accroît ou décroît et dont la valeur discrète est l'oubli². Sur cette échelle imaginaire de la déraison, la mémoire se doit intégrité et complétude.

Justement, comme pour rester saine, notre mémoire historique a conservé l'image de Nabuchodonosor et de sa folie. C'est essentiellement l'image du roi étranger associé à l'exil du peuple d'Israël et avec cette signification elle a connu de nombreuses transpositions tout au long de l'histoire. Antiochus Epiphanes et, plus tard, l'empereur Titus vont se partager cette étiquette. À l'origine de ce vaste complexe littéraire, le livre de Daniel. Et à l'origine du livre de Daniel, un complexe littéraire lié au dernier roi de Babylone, Nabonide.

À travers une vraie archéologie littéraire, stylistique et rédactionnelle, on aboutit à reconstituer une stratigraphie du sens. Nabuchodonosor est un

* Centre International d'Histoire Religieuse et Centre Gustave-Glotz, Paris.

¹ Le redoublement du *tav* conséquent à la construction du *hitpael*, franchit par sa signification, le domaine de la grammaire; *tipaem* et *titpaem*: la différence ne peut pas être, pour l'auteur du *midrach*, contingente mais recouvre, au contraire, une typologie des personnages.

² Voir R. BONDEMANN, *Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Eglise des 3 premiers siècles*, Tübingen, 1986; D. SATRAN, *Early Jewish and Christian Interpretation of Daniel 4*, Diss, Jerusalem, 1985; A. YABRO COLLINS, *The Influence of Daniel on NT*, in J. J. COLLINS, *Daniel*, Minneapolis, 1989, pp. 90-123.

personnage composite et le fait qu'il soit devenu une figure emblématique de la mémoire juive accentue la valeur des éléments constituant ce portrait éclaté.

Son personnage se nourrit d'un vieux fond littéraire babylonien et se montre à son tour extrêmement prolifique: c'est ainsi qu'une riche exégèse verra le jour en s'appuyant sur le livre de Daniel. La manière dont Nabuchodonosor reprend à son compte les traits caractéristiques de Nabonide, pour les transmettre ensuite à Antiochus IV Epiphane soulève un problème non seulement d'histoire littéraire mais aussi de compréhension historique. Où finit l'historiographie et où commence la littérature et quelles sont les raisons historiques de la construction littéraire de ce topos du dirigeant? La fiction ne bâtit pas uniquement sur de l'imaginaire, elle bâtit aussi sur des débris de mémoire historique, elle se laisse aussi imprégner par ce qu'il y a de marquant dans le déroulement de l'histoire, la « vraie ».

Entre Nabonide et Antiochus IV, le personnage de Nabuchodonosor est la boîte de résonance où des traits antiques se font le véhicule des actualisations voulues par l'auteur du livre de Daniel.

Cette dialectique entre les « sources » et les « métamorphoses » du personnage Nabuchodonosor est discernable dans la structure du livre de Daniel qui constituera notre point de départ. Les commentateurs ont souligné à maintes reprises les coupures présentes dans le livre de Daniel. P. R. Davies résume bien la situation: De tous les points de vue, ce livre présente un caractère duel: il contient des documents apparemment destinés à l'origine, à deux publics différents; son contenu se réfère à deux époques et deux endroits différents; il a deux formes canoniques; il est écrit en deux langues³. La principale ligne de démarcation dans la structure littéraire se situe entre les chapitres 6 et 7: la première section, Dn 1-6 (ou Daniel A), prend une forme narrative, tandis que la deuxième, Dn 7-12 (ou Daniel B), reproduit les visions de Daniel et inaugure le genre apocalyptique. D'autre part, est bien connu le bilinguisme hébreu – araméen de Daniel. Le texte commence en hébreu pour adopter brusquement l'araméen entre 2,4b-7,28, et pour revenir une fois de plus à l'hébreu dans les derniers chapitres, 8-12. Ce bilinguisme s'explique peut-être par le processus rédactionnel du livre. Il est probable que la collection comprenant les ch. 2-6 existait déjà à l'époque perse ou même avant, en araméen d'Empire⁴. Le chapitre 7, ainsi que la section 8-12 ont été composés plus tard, à l'époque des Maccabées. Cette collection avait aussi besoin d'une introduction et c'est ainsi qu'on la pourvoit, à l'époque hellénistique, d'un premier chapitre en hébreu.

Les coordonnées spatio-temporelles du livre ne sont pas moins compliquées à définir car il y a un décalage entre le temps et l'espace des faits racontés

³ P. R. DAVIES, *Daniel*, Sheffield, 1985, p. 11.

⁴ C'est l'opinion de J. LEBRAM, *Das Buch Daniel*, Zürich, 1984, pp. 20-21, J. J. COLLINS, *op. cit.*, p. 24 et d'A. LAROCQUE, *Daniel et son temps*, Genève, 1983, p. 47.

et ceux du conteur. La Babylone du 6^e siècle av. n. é., de Nabuchodonosor à Darius, est en permanent dialogue avec la Palestine du 2^e siècle sous l'emprise d'Antiochus Epiphane. Les images et les jugements se renvoient sans cesse laissant s'échapper de leur mouvement une vraie typologie: celle du persécuteur, celle de l'exil, celle du conflit entre le souverain terrestre et le souverain céleste. L'enrichissement du sens réside justement dans cette dialectique du passé et du présent.

Nabuchodonosor et Nabonide

La folie de Nabuchodonosor est construite selon trois principaux éléments: l'usurpation de la souveraineté divine, le changement en bête, l'incapacité à se souvenir et à interpréter les rêves. A deux reprises, aux chapitres 2 et 4, Nabuchodonosor fait un rêve annonciateur de folie dont il ne se souvient pas ou qu'il ne sait pas interpréter. Comme nous le verrons, ces trois éléments font partie du stock littéraire et historique de la folie royale dans le proche-orient ancien.

Nous apprenons au verset 4,13 la dramatique mutation existentielle dans la vie du roi: « Son coeur d'homme sera changé, un coeur de bête lui sera donné ». Le coeur dans la Bible – *lev* / *levav* en hébreu, *levav* en araméen – désigne le siège de la raison et de la volonté, parfois des émotions. Ainsi, en perdant son « coeur d'homme », Nabuchodonosor est déchu de ses facultés de jugement et de discernement.

Les trois étapes qui s'enchaînent pour donner réalité à la folie royale, prédiction – explication – accomplissement, sont occasionnées par l'expérience onirique du roi: c'est par le rêve que Nabuchodonosor nous introduit aux événements et c'est par son propre discours que le roi nous fait participer au retournement de sa situation.

L'enjeu est celui de la souveraineté: souveraineté humaine et souveraineté divine. La hiérarchie ne fait aucun doute pour un esprit « sain ». C'est lorsque l'homme essaie de pénétrer le domaine divin et de lui usurper l'autorité, que l'existence se désorganise. Pour reconnaître la « normalité » Nabuchodonosor doit intégrer un monde renversé. L'ordre est clairement inversé dans la sentence prononcée par le rêve: [...] que les bêtes fuient son abri et les oiseaux ses branches (4,14) [...] Qu'il soit baigné de la rosée du ciel et que l'herbe de la terre soit sa part avec les bêtes des champs (4,15b).

Cette parabole nous présente un intéressant jeu entre le signifiant et le signifié : la réalité est dédoublée. Nabuchodonosor a usurpé l'ordre divin en s'arrogeant les attributs de Dieu ; pour cela, il fera l'expérience de la bête, ce qui est tout aussi contre nature que se prendre pour Dieu. Ainsi, la folie de Nabuchodonosor est double: mégalomanie d'une part, chute dans la sauvagerie, de l'autre.

Aucune autre source sur le règne de Nabuchodonosor ne fait mention d'une période où le souverain se serait égaré d'esprit. Cependant l'inspiration du « motif littéraire » de cette folie, est à trouver dans la vie du roi babylonien Nabonide dont la politique et les préférences religieuses ont déconcerté certains de ses contemporains.

Une découverte, à Qumran, fait état de la manière dont la biographie de Nabonide s'est propagée dans le temps et dans l'espace, donnant naissance à une véritable légende. Il s'agit de la Prière de Nabonide (4Q242) qui raconte comment Nabonide s'était isolé à Téiman pour cause de maladie (*bešhina bayša*) et n'ayant pas trouvé de remède il demande l'aide divine et celle-ci lui est fournie par l'envoi d'un *gzyr* juif⁵. Ce manuscrit, provenant des découvertes faites à Qumran, est néanmoins un document assez tardif, qui ne dénote pas forcément la source de Daniel, mais marque plutôt la circulation d'une légende déjà constituée autour de Nabonide. Il nous indique cependant l'origine akkadienne du topos littéraire utilisé par l'auteur de Daniel A et nous permet d'approfondir l'enquête en se tournant vers ces sources akkadiennes.

On découvre ainsi un autre document révélateur pour notre sujet, le Pamphlet contre Nabonide qui, lui, remonte au règne de Cyrus, le nouveau conquérant de Babylone. Il s'agit d'un document émanant du clergé babylonien du dieu Marduk dont le culte avait été rendu impraticable à la suite du départ du roi de la capitale ce qui rendait impossible la célébration de la fête du Nouvel An qui supposait la participation du roi. Ce Pamphlet est un acte de propagande négative mais qui ne profère pas de fausses accusations à l'encontre du roi « déserteur » : la plupart des faits incriminés par le clergé sont assumés par Nabonide et rendus publics par ses inscriptions. Il ne s'agit donc pas d'une dénégation des faits mais d'une complète différence de conception théologique et, pourquoi pas, de vision politique.

Le Pamphlet contre Nabonide⁶ est extrêmement sévère à l'encontre de ce roi, l'image qu'il esquisse est implacable. Nabonide se rend coupable d'avoir imposé la suprématie du dieu Sin dans le panthéon babylonien. Selon ses opposants, le clergé du dieu Marduk (qui a d'ailleurs produit le Pamphlet), depuis son accession au trône, le roi n'a qu'une seule idée en tête, restaurer Ehulhul, le temple de Sin à Harran⁷. Nabonide n'est pas le premier roi qui tente d'opérer

⁵ Pour la Prière v. J. T. MILIK, « Prière de Nabonide et autres récits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Q 4 (Pl. I) » in *Revue Biblique*, 63, 1956, pp. 407-415; E. PUECH, « La Prière de Nabonide (4Q242) », in K. J. Cathcart, M. Mascher (éds.), *Targumic and Cognate Studies. Essays in Honour of Martin McNamara*, Sheffield, 1996, pp. 208-227.

⁶ Publié par S. Smith, *Babylonian Historical Texts Related to Capture and Downfall of Babylon*, London, 1924. V. aussi *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament (ANET)*, pp. 312-315; S. LACKENBACHER, « Un pamphlet contre Nabonide, dernier roi de Babylone », in *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18 (1), 1992, pp. 13-28.

⁷ Des travaux récents ont démontré que la construction d'Ehulhul est une œuvre tardive que Nabonide entame dans ses dernières années de règne. Par la même occasion on a remarqué une évolution dans la dévotion de Nabonide envers Sin, qui s'accroît également en fin de règne. V. H. TADMOR, « The Inscriptions of Nabonid: Historical Arrangement », in H. Güterbock, Th. Jacobsen (éds.), *Studies in Honour of Benno Landsberger on His 75 Birthday*, Chicago, 1965, pp.

⁵ . réforme religieuse – il est cependant le seul qui échoue dans son entreprise⁸.

Cette tentative, considérée usurpatrice et idolâtre, s'enracine, selon les auteurs du Pamphlet, dans la personnalité du roi: instable, enragée et insensée. L'analyse de ce document révèle des points de convergence avec le portrait de Nabuchodonosor dans le livre de Daniel. Le Pamphlet développe deux éléments: la folie royale d'une part, l'enjeu du savoir et de l'*hybris*, d'autre part.

Son altération mentale est signifiée dès la première colonne: « Un démon l'a altéré (*ittekiršu šedu*) » (I,17).

Formulée en début de composition, l'attaque démoniaque doit être entendue comme raison première du comportement que le roi a adopté par la suite. Sous cette emprise, il entreprend des actions perçues comme des non-sens: « Il a fait un non-sanctuaire / «Il a créé du néant (litt. *zaqiqu* – vent) » (I, 19-20). Ces lignes nous livrent non seulement le possible prototype qui aura inspiré l'auteur de Daniel 4, mais aussi des parallèles avec d'autres concepts bibliques. On peut aisément reconnaître la symbolique du vent, qui semblablement à la *ruah*, dénote le néant, la vanité. D'autre part, l'expression « non-sanctuaire »⁹ renvoie au langage du Deutéronome, qui parle d'un « non-peuple » (32,21) et qui reprend sans doute la tournure akkadienne *ahu la ahu*, « frère qui n'est pas un frère ».

D'autre part, le mot *zaqiqu* possède en akkadien, une autre acception: il peut désigner le dieu des rêves – *Zaqiqu*, figurant en tant que tel dans le Livre des Rêves¹⁰. Cela accroît l'ambiguïté de cette ligne, car on aurait pu comprendre aussi: il a créé un rêve, dans un sens où rêve signifie chose imaginaire, qui n'appartient pas à la réalité. Ainsi, le rêve renferme un pouvoir magique, une force maléfique en puissance et seulement en puissance: rêve et réalité son deux plans qui se distinguent et fonctionnent indépendamment.

L'omission de donner une explication au voyage éloigné et au séjour prolongé de Nabonide dans le désert d'Arabie, se veut suggestive d'une entreprise irrationnelle dont le but et la conséquence n'est autre que le départ du roi du monde civilisé. La

351-363 ; P.-A. BEAULIEU, *The Reign of Nabonidus King of Babylon, 556-539 B. C.*, New Haven, London, 1989. Pour une nouvelle édition des inscriptions de Nabonide v. S. HAUSPETER, *Die Inschriften Nabonid von Babylon und Kyros des Grossen*, AOAT 256, Münster, 2001.

⁸ Auparavant, on avait assisté à l'exaltation d'Inanna à Uruk (ancienne époque sargonide) et à l'exaltation de Marduk, celui-ci détenant depuis près de six siècles la suprématie à Babylone. W. G. LAMBERT, « The reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion », in *IDEM, The Seed of Wisdom*, Toronto, 1964, pp. 3-13. W. HALLO, *The Exaltation of Inanna*, New Haven, 1968.

⁹ Cette expression est reprise plus loin dans II, 17.

¹⁰ A. L. OPPENHEIM, « The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East », in *Transactions of the American Philological Society* N. S., 46, 1956, pp. 174-354 (p. 232); S. A. L. BUTLER, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, Münster, 1998, p. 78.

symbolique de l'isolement et de la séparation de tout ce qui représente la civilisation, se retrouve encore mieux élaborée dans Daniel 4 et son récit sur Nabuchodonosor. C'est également l'épisode central de la Prière de Nabonide retrouvée à Qumran.

Derrière l'aura mystérieuse du départ de Nabonide il s'agit de certaines raisons d'ordre politique et religieux. Comme Beaulieu l'a remarqué¹¹, l'impérialisme babylonien vers l'ouest ne date pas de Nabonide mais représente une vieille tendance d'expansion territoriale. La raison que Nabonide lui-même donne de ce geste est l'impiété du clergé et du peuple de Babylone méprisant le culte de Sin¹². D'autre part, le culte du dieu lunaire, connu en péninsule arabique sous le nom d'Iltéri, est semble-t-il assez répandu dans cette région¹³, déterminant ainsi le roi à s'y fixer. Cependant, les inscriptions de Nabonide qui datent de la période de son séjour à Téima et qui exaltent le dieu Marduk, mettent en évidence le contraire, c'est-à-dire un retour du roi à l'orthodoxie. La possibilité qu'envisage Beaulieu est celle d'un conflit de Nabonide avec son fils, Belshatsar, conflit qui aurait conduit le roi à céder une partie des ses prérogatives à son fils co-régent et à s'exiler loin de la capitale.

Mais la virulence du Pamphlet ne s'arrête pas sur le refuge à Téima. Après avoir décrit un roi impie aux mouvements irrationnels, le clergé de Marduk fait allusion à son incapacité foncière, voire sa démence. Ainsi peut-on lire: « Le roi est enragé (agug šarru) » (IV,5).

Enfin, le clergé hostile à Nabonide critique ses prétentions à posséder la connaissance divine. À ce propos, Machinist & Tadmor ont déchiffré¹⁴ le sens obscur des versets V, 8-13 qui reproduisent le discours de Nabonide à la première personne:

Il se tient dans l'assemblée et s'exalte soi-même:

Je suis sage. Je suis connaisseur. J'ai vu des (choses) ca[chées]
je ne connaît pas de tablette (avec) l'empreinte du stylet (mais) j'ai vu des se[crets].
Le dieu Ilteri m'a fait des révélations; il m'a fait tout connaître.
Quant aux (séries) *u4.sakar dAnim dEnlila*, composées par Adapa,
je les dépasse en sagesse¹⁵.

Une première ironie ressort d'une contradiction : malgré son ignorance des cunéiformes, Nabonide affirme partager le savoir divin recueilli dans la série de textes attribuée à Adapa¹⁶, le sage akkadien par excellence. Cette série, indiquée par

¹¹ P.-A. BEAULIEU, *op. cit.*, p. 180.

¹² Inscription no. 13, col. I, 14-27. Nous suivons la numérotation de P.-A. BEAULIEU, *op. cit.*

¹³ *Ibidem* et J. LEWY, « The Late Assyrian-Babylonian Cult of the Moon and Its Culmination at the Time of Nabonidus », in *Hebrew Union College Annual*, 19, 1945-46, pp. 405-489.

¹⁴ P. MACHINIST, H. TADMOR, « Heavenly Wisdom » in M. E. COHEN et al. (éds.), *The Tablet and the Scroll. In Honour of W. W. Hallo*, Bethesda – Maryland, 1993, pp. 146-151.

¹⁵ Nous avons suivi la translittération de MACHINIST & TADMOR, *op. cit.*, p. 146, similaire à celle de P.-A. BEAULIEU, *op. cit.*, p. 215.

¹⁶ Adapa, figure mythique de la religion assyro-babylonienne, est à la fois roi et sage, celui qui assiste Ea dans sa création et celui qui produit les tablettes. Une lettre adressée à Assurbanipal mentionne: « Le roi, le seigneur des rois, descendant d'un sage et d'Adapa, tu dépases la sagesse

7

l'expression u4.sakar dAnim dEnlila a incité les chercheurs à se demander quel est le texte auquel cette expression fait référence. Les opinions ont plus ou moins convergé pour l'identifier à *Enuma Anu Enlil*, série d'*omina* astrologiques dont seul le titre nous est parvenu¹⁷. Mais un problème survient lors de la traduction de u4.sakar qui désigne normalement le « croissant de la Lune » et qui ne trouve pas de liaison naturelle avec ce qui suit. Dans ce contexte, Machinist & Tadmor ont avancé une explication intéressante et tout à fait plausible: la série désigné par le Pamphlet comme la série *Sin, Anu, Enlil* serait inexistante, une pure fiction inventée pour ridiculiser le roi. Ainsi, par un procédé de réduction à l'absurde, Nabonide se présente comme étant plus sage qu'un texte qui n'existe pas: plus sage qu'un texte qui n'existe pas et qui, s'il avait existait, serait théologiquement faux. Nabonide ressort comme étant non seulement blasphématoire mais carrément idiot¹⁸. L'image est confirmée par la ligne suivante (V,14): « il confond les rites, il trouble les *omina*. »

Machinist & Tadmor font remarquer la déviation de la formule standard liée aux *omina* où les verbes sont au passif, supposant dieu comme agent de l'action. Au contraire, ici les verbes sont actifs exprimant l'idée d'un agent humain, Nabonide: Nabonide, un être humain, est représenté comme celui qui provoque la confusion et par cela même comme étant non seulement l'usurpateur de la place des dieux mais aussi, puisqu'il agit de la sorte, comme un être stupide¹⁹. Le rapport à Nabuchodonosor devient ainsi mieux perceptible: comme lui il s'arroe la place des dieux et comme lui, en faisant cela, il laisse deviner son manque de raisonnement.

L'ironie contenue dans l'allusion à l'expertise royale dans la série *Enuma Anu, Enlil*, est d'autant plus mordante qu'elle a une contrepartie dans les inscriptions de Nabonide. En effet, un de ces textes²⁰ présente Nabonide comme la seule personne apte à comprendre son contenu:

Les tablettes des séries *Enuma Anu Enlil*

les scribes ont apporté de Babylone devant lui dans une corbeille, pour examiner.

(Mais) elles n'ont pas été lues ; personne ne les comprenait sans qu'il (Nabonide) leur explique (obv. III, 2-5).

De cet épisode il faut retenir l'enjeu du savoir et l'exclusivité du roi dans ce domaine. Nabonide se présente ici comme le seul « herméneute », l'unique détenteur du secret de la connaissance. Dans le livre de Daniel, l'herméneutique détient une place importante ainsi que le secret: tous les deux

d'Apsu et de toute la (tradition) d'études », *ABL*, 923, obv. 8-9. Tous les grands rois revendiquent la sagesse d'Adapa: Sargon II, Sennachérib, Assurbanipal. V. B. FOSTER, « Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia », in *Orientalia*, 43, 1974, pp. 344-354.

¹⁷ V. les arguments chez MACHINIST & TADMOR, *op. cit.*, pp. 146-147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 148.

¹⁹ *Ibidem*, p. 148 et n. 21

²⁰ W. G. LAMBERT, *Archiv für Orientforschung*, 22, 1968-9, pp. 1-8. Nous suivons la traduction de MACHINIST & TADMOR, *op. cit.*, p. 149.

jouent un rôle capital dans le récit. Enlever au roi cette capacité qui se révèle essentielle dans l'exercice de son pouvoir, signifie lui enlever le statut même de roi, le déchoir de sa capacité de prendre des décisions et d'agir en bonne connaissance de cause.

Nous avons vu avec ce Pamphlet, les traits de caractère de Nabonide qui ont pu être transposés ultérieurement sur le portrait de Nabuchodonosor: le roi qui s'arroge des pouvoirs divins, une fausse sagesse, des gestes incongrus. Examinons maintenant l'éventuel attachement historique de Nabonide à Nabuchodonosor II, pour découvrir de possibles explications à leur tardive identification.

Tout d'abord, Nabonide se revendique comme héritier naturel de Nabuchodonosor II et Neriglissar. Cette affirmation figure sur l'inscription décrivant son accession au pouvoir, probablement la première inscription de son règne:

Je suis l'envoyé de Nabuchodonosor et Neriglissar, mes prédécesseurs royaux !
Leurs armées me sont confiées, je ne suis pas inattentif à leurs ordres, j'accomplis leurs vœux (Inscr. 1, col. V, 14-24).

Le principal but de Nabonide est d'achever la restauration de l'empire babylonien, œuvre entamée par Nabopolassar et menée avec éclat par Nabuchodonosor II. Dans cette perspective, le texte et la structure de l'inscription no 1 est instructive. Celle-ci commence par ce qui apparaît comme le mythe fondateur de l'empire babylonien, à savoir la vengeance du dieu Marduk à l'encontre de Sénachérib, le roi assyrien qui lors de sa conquête avait profané les sanctuaires babyloniens. La colère de Marduk commence à s'apaiser lorsque Nabuchodonosor et Neriglissar commencent la restauration des lieux de culte, notamment à Uruk et Sippar. Dans cette perspective, Nabonide se voit lui-même comme continuateur de cette « mission divine » et implicitement de ses prédécesseurs, mission qui aboutira par la reconstruction du temple de Sin à Harran. On peut s'apercevoir ainsi que politique et religion sont étroitement entrelacées: il n'y a pas de conquête militaire sans justification théologique. De cette manière, la dévotion de Nabonide envers le dieu lunaire s'intègre dans une logique, celle de la redécouverte et de la mise en valeur d'anciennes pratiques qui, à leur tour, doivent accomplir l'objectif de restauration néo-babylonienne.

Mais l'attachement de Nabonide à Nabuchodonosor II s'avère profond, plus intime. Nous serons étonnés de voir intervenir dans ce contexte le motif du rêve, motif autour duquel l'auteur de Daniel bâtit son récit. Ainsi, dans la suite des lignes déjà citées de l'inscription 1, on découvre le parcours de Nabonide en quête de légitimation. Parmi ces étapes, l'annonce prémonitoire du « rêve dans le rêve » qui conforte Nabonide dans son entreprise:

Je m'interrogeais concernant la conjonction de la Grande Etoile avec Sin (quand) un jeune homme s'est mis à côté de moi et il m'a parlé ainsi: « La conjonction ne contient pas de mauvais présages. » Dans le même rêve, Nabuchodonosor, mon royal prédécesseur, et son serviteur se tenaient sur un char. Le serviteur disait à Nabuchodonosor: « Parle à

Nabonide, laisse-le te raconter le rêve qu'il a vu ! » Nabuchodonosor l'a écouté et il m'a dit: « Dis-moi quels bons signes as-tu vu ! » J'ai répondu en disant: « Dans mon rêve, la Grande Etoile, Sin et Marduk étaient extrêmement hauts au milieu du firmament. Comme je regardais envers eux pour un signe favorable, il (Marduk) m'a appelé par mon nom, en me disant: [...] (tablette cassée) (col. VI, 4-36).

Nabuchodonosor II joue donc ici le rôle d'interprète. Il n'est plus le souverain dépourvu de compréhension, le roi démuni d'intelligence devant l'énigme posée par le rêve, relaté dans livre de Daniel. Le rêve de Nabonide décrit son prédécesseur sous une double hypostase: celle du guerrier victorieux et celle du sage maître des omina. Les deux attributs sont parfaitement concordants avec l'idéologie royale du temps car Nabonide, nous l'avons vu, clamait lui-aussi sa prééminence en ce domaine.

La transposition sur la personne de Nabuchodonosor II de certains éléments de la biographie de Nabonide pourrait s'expliquer en partie par l'auto-identification de Nabonide lui-même à son illustre prédécesseur. Cela serait une preuve que sa propagande a porté ses fruits au moins dans ce domaine. Bien sûr il ne faut pas oublier que pour les Juifs le nom de Nabonide disait probablement très peu en termes de symbole historique, tandis que le nom de Nabuchodonosor en disait beaucoup. C'était le roi qui avait emmené le peuple en exil et avait détruit le Premier Temple. Mais d'autres créations d'époque tardive, comme le livre d'Esther par exemple, inventent de toutes pièces leurs personnages « historiques », sans éprouver le besoin de leur attacher des noms « réels » et l'effet de vérité reste intacte. Pour ces raisons nous présumons que le transfère d'image, de Nabonide vers Nabuchodonosor, s'est opéré par la conjonction d'un facteur objectif – le souvenir d'un Nabonide continuateur de Nabuchodonosor II – et d'un facteur subjectif – le souvenir indélébile pour les Juifs d'un Nabuchodonosor persécuteur et destructeur du Temple.

Dans l'analyse de l'image de Nabonide que aurait été plaquée par la suite au nom de Nabuchodonosor, deux aspects sont à distinguer. D'une part il s'agit du portrait du « roi fou » tel qu'il nous est décrit par le Pamphlet contre Nabonide : la possession par un mauvais esprit, des gestes irrationnels comme le départ à Téima, l'idolâtrie par l'exaltation de Sin, l'ignorance complète du savoir royal et l'insolence de s'arroger des attributs divins. D'autre part, il s'agit des traits qui unissent d'un point de vue historique et idéologique les deux rois, Nabonide et Nabuchodonosor II: la même « mission divine » de restauration babylonienne, le même programme religieux politique et enfin, des compositions qui, pour les mettre en relation, véhiculent des motifs communs à la littérature akkadienne et à Daniel.

Nabuchodonosor et Antiochus IV Epiphane

La deuxième partie du livre, celle que les exégètes appellent parfois Daniel B et qui rompt avec la narration pour faire place aux différentes visions

de Daniel, développe le même motif de la souveraineté, mais sur un autre registre. C'est ainsi que se matérialise le dialogue littéraire entre deux époques historiques et deux aires géographiques.

Les commentateurs sont d'accord sur le fait que la principale cible des visions apocalyptiques de Daniel est le souverain séleucide Antiochus IV Epiphane qui interdit le culte au Temple de Jérusalem. Le portrait du roi est articulé autour des notions de *hybris* et d'idolâtrie. En effet, les versets qui font allusion au règne d'Antiochus IV Epiphane le décrivent dans la posture de l'« ennemi des dieux »:

Il proférera des paroles contre le Très-Haut et mettra à l'épreuve les saints du Très-Haut. Il méditera de changer les temps et le droit, et les saints seront livrés entre ses mains pour un temps et des temps et un demi-temps (7,25).

Elle s'éleva jusqu'au chef de l'armée, lui enleva le sacrifice perpétuel, et renversa le lieu de son sanctuaire (8,11).

[...] il détruira les puissants et le peuple des saints (8,24).

Le roi fera ce qu'il voudra; il s'élèvera, il se glorifiera au-dessus de tous les dieux, et il dira des choses incroyables contre le Dieu des dieux; il prospérera jusqu'à ce que la colère soit consommée, car ce qui est arrêté s'accomplira. Il n'aura égard ni aux dieux de ses pères, ni à la divinité qui est l'objet du désir (délices) des femmes; il n'aura égard à aucun dieu, car il se glorifiera au-dessus de tous. Toutefois il honorera le dieu des forteresses sur son piédestal; à ce dieu, que ne connaissaient pas ses pères, il rendra des hommages avec de l'or et de l'argent, avec des pierres précieuses et des objets de prix. C'est avec le dieu étranger qu'il agira contre les lieux fortifiés; et il comblera d'honneurs ceux qui le reconnaîtront, il les fera dominer sur plusieurs, il leur distribuera des terres pour récompense (11,36-39).

Les mêmes fautes rendaient Nabuchodonosor coupable dans la première partie du livre. Il est intéressant de noter aussi l'omniprésence de l'imagerie bestiale. Si le roi babylonien va connaître passagèrement le stade animal, Antiochus est d'emblée symbolisé par un animal comme aux versets 7,7 (*heyvah*) et 8,5 (*tsephir ha-izzim*). La régression au stade animal dénote peut-être dans le cas d'Antiochus aussi, une manière de qualifier sa folie.

À leur tour les livres des Maccabées, sans parler explicitement de folie, nous livrent des données intéressantes. Il s'agit d'abord de souligner l'arrogance avec laquelle Antiochus entre dans le Temple:

[...] enlève l'autel d'or, le candélabre de lumière avec toutes ses accessoires, la table d'oblation, les vases à libation, les coupes, les cassolettes d'or, le voile, les couronnes, la décoration d'or sur la façade du Temple, dont il détacha tout le placage (1 M 1,21-22).

Le deuxième livre des Maccabées apporte encore des précisions:

Il quitta donc l'Egypte, furieux comme une bête sauvage et prit la ville à main armée. Il ordonna ensuite aux soldats d'abattre sans pitié ceux qu'ils rencontreraient et d'égorger ceux qui monteraient dans leurs maisons. On extermina jeunes et vieux, on

supprima femmes et enfants, on égorgea jeunes filles et nourrissons. [...] Non content de cela, il osa pénétrer dans le sanctuaire le plus saint de toute la terre, avec pour guide Ménélas, qui en était venu à trahir les lois et la patrie. Il prit de ses mains impures les vases sacrés et rafla de ses mains profanes les offrandes que les autres rois y avaient déposées pour l'accroissement, la gloire et la dignité du saint lieu (2 M 5,11-16).

Tout cela n'est pas sans rappeler le récit biblique de Daniel. D'abord l'insistance de celui-ci sur l'enlèvement de la vaisselle du Temple rappelle beaucoup la profanation de Belshatsar en Dn 2. D'autre part, l'humeur ... massacrant d'Antiochus est bien mentionnée en Dn 8:

Il fera d'incroyables ravages, il réussira dans ses entreprises, il détruira les puissants et le peuple des saints. A cause de sa prospérité et du succès de ses ruses, il aura de l'arrogance dans le coeur, il fera périr beaucoup d'hommes qui vivaient paisiblement, et il s'élèvera contre le chef des chefs; mais il sera brisé, sans l'effort d'aucune main (8,24-25).

Le troisième point commun est évidemment la comparaison avec la bête sauvage. La fureur, la colère démesurée sont des expressions de comportement irrationnel que les sources ne manquent pas de mentionner. De surcroît, le rapprochement avec le stade animal laisse encore plus à penser que la folie d'Antiochus est due ou se manifeste, comme celle de Nabuchodonosor, par « le changement en bête ».

Enfin, quatrième point commun et qui n'est pas des moindres, l'auto-exaltation d'Antiochus.

Il s'exaltera dans son coeur (*u-vi-levavo yagdil*) et détruira un grand nombre par surprise (Dn 8,25).

Antiochus s'exaltait en pensée, ne voyant pas que le Seigneur était irrité pour peu de temps à cause des péchés des habitants de la ville d'où venait cette indifférence envers le lieu saint (2 M 5,17).

Antiochus, après avoir enlevé au Temple 1.800 talents, se hâta de retourner à Antioche, croyant, dans sa superbe, à cause de l'exaltation de son cœur, rendre navigable la terre ferme et rendre la mer praticable à la marche (2 M 5,21).

Antiochus est ridiculisé pour ses prétentions à gérer le monde comme un dieu. Il y a un double entendre dans ce verset. D'une part, rendre navigable la terre ferme et rendre la mer praticable à la marche fait allusion à la traversée de la Mer, donc au miracle accompli par volonté divine. D'autre part, cette allusion est doublée d'une corrosive ironie car en se prenant pour un dieu le roi dévoile sa folie. Epiphane renvoie automatiquement à Epimane. Il n'est pas à la portée humaine de gouverner les éléments mais Antiochus ne perçoit pas cette vérité. La fin d'Antiochus est à ce titre révélatrice:

Lui qui tout à l'heure croyait, dans sa jactance surhumaine, commander aux flots de la mer, lui qui s'imaginait peser dans la balance la hauteur des montagnes, se voyait gisant à terre, puis transporté dans une litière, faisant éclater aux yeux de tous la puissance de Dieu (2 M 9,8).

« Puissance de Dieu » versus « vantardise surhumaine » – l'antagonisme est évident.

En proie aux accès meurtriers, Antiochus essaie de compenser son échec en Perse par le massacre des Juifs à Jérusalem. Seulement le Seigneur qui voit tout, le Dieu d'Israël le frappa d'une plaie incurable et invisible (2 M 9,5).

Le premier livre des Maccabées donne une version différente de la mort d'Antiochus. Comme dans le récit précédent, le roi ne supporte pas l'échec et ses réactions l'entraînent vers la maladie:

À ces nouvelles, le roi, frappé de stupeur, fut en proie à une violente agitation : il se jeta sur sa couche et tomba malade de chagrin parce que les choses ne s'étaient pas passées selon ses désirs (1 M 6,8).

Cette « grande tristesse » malade, que la Bible de Jérusalem par exemple interprète comme « mélancolie »²¹, le conduira à la mort:

Le sommeil s'est retiré de mes yeux et mon cœur est abattu par l'inquiétude. Je me suis dit à moi-même: À quelle affliction suis-je réduit et en quel flot de tristesse suis-je maintenant plongé? Moi qui étais bon et aimé au temps de ma puissance! Mais à cette heure je me souviens des maux dont j'ai été l'auteur à Jérusalem, quand je pris tous les objets d'argent et d'or qui s'y trouvaient et que j'envoyai exterminer sans motif les habitants de Juda. Je reconnais donc que c'est à cause de cela que ces malheurs m'ont atteint et que je meurs d'une profonde affliction sur une terre étrangère! (1 M 6,10-13).

Le texte contient bien des motifs bibliques anciens: celui de la punition du péché par la maladie; celui de l'extermination « sans raison »; celui surtout de la « mort en terre étrangère » qui entraîne la dégradation individuelle et la perte d'identité.

La folie « juive » d'Antiochus IV Epiphane met l'accent sur l'hybris et la proximité avec l'animalité. Le roi est ainsi le symbole du chaos, d'un monde où la souveraineté divine a été usurpée.

Chose remarquable, les sources classiques font elles aussi d'Antiochus IV un roi « fou », en fabriquant un sobriquet: Epimanes, « fou ». Cette fois c'est une folie « grecque », construite selon les critères des auteurs classiques.

²¹ Le terme « mélancolie » est connoté car dans la littérature grecque « mélancolie » désigne une forme de folie. Antiochus a effectivement le renom de « fou », comme nous l'avons vu, cependant les sources ne font pas état d'un diagnostic précis.

Cette information, nous la trouvons tout d'abord chez Polybe: Antiochus surnommé Epiphanès a été appelé Epimanès à cause de son comportement (Hist. XXVI,1). Le comportement incriminé consiste à se mélanger avec le peuple, à renoncer à sa robe royale et à se couvrir de toge pour tranquillement se promener dans les marchés. Ainsi certains le considéraient comme un homme simple, d'autres comme un fou (Hist. XXVI,7).

La même conclusion se dégage de l'épisode de Daphné âprement critiqué tant par Polybe (Hist. XXX, 25.5) que par Diodore (XXXI, 16). A priori rien d'étrange dans le fait d'organiser une procession et une fête royale²² en 166 av. n. è., à Daphné, malgré ou justement à cause de la décevante campagne égyptienne. Ce qui choque cependant les auteurs grecs est d'une part, l'ampleur et le faste mis en œuvre et d'autre part, le comportement du roi qui ignore son rang pour traiter en égaux ses invités et pour se mettre à nu et jouer le saltimbanque. C'est le cas le plus flagrant de comportement non approprié à la circonstance, d'égalitarisme excessif. Les mœurs autour du repas constituent chez les Grecs un critère pour se représenter l'histoire culturelle et pour distinguer l'homme des dieux et les Grecs des Barbares. Ce principe fonctionnait du temps d'Hérodote, et même d'Homère, et se perpétue avec encore plus de vigueur à l'époque hellénistique. Car l'étiquette de la table et la diète pourvoient les Grecs non seulement d'un critère culturel et de civilisation mais aussi d'organisation politique. Les commensaux forment le noyau de la sociabilité, d'une *politeia*. À l'époque hellénistique, le « bon » repas public, celui qui dénote une « bonne » constitution politique, doit être restreint et simple, faisant partager tout le monde en partie égale²³. D'autre part, la critique des banquets visait les excès qui se manifestaient de temps en temps. Dans ce cadre, les gigantesques fêtes organisées par Antiochus à Daphné constituent un « bon » exemple non pas cette fois-ci de « mauvais gouvernement », mais de dégénérescence du roi. Antiochus se révélait ainsi comme un « fou », comme un personnage incarnant une forme d'altérité.

L'élément historique unissant Nabuchodonosor à Antiochus IV est l'attitude persécutrice de l'un et de l'autre envers la religion juive. Le premier détruit littéralement son lieu de culte, le Temple de Jérusalem, le deuxième le dédie à une autre divinité. Les actions sont identiques quant à leur conséquences: l'anéantissement d'une pratique religieuse et par cela même, d'une identité. Dans le cas de Nabuchodonosor cette mesure intervient en représailles contre la tentative d'insoumission du roi de Juda, soldée par l'échec

²² On sait qu'à l'époque hellénistique et pas seulement, les *symposia* sont une manifestation courante: v. O. MURRAY, « Hellenistic Royal Symposia » in Per Bilde et al. (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus, 1996, pp. 15-27.

²³ P. SCHMITT PANTEL, « Public Feasts in Hellenistic Greek City: Forms and Meanings », in Per Bilde et al. (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, 1997, pp. 29-47.

militaire devant l'armée babylonienne. Pour Antiochus IV il est plus difficile de savoir si la persécution suit ou précède la révolte qui commence à gronder en Coelo-Syria²⁴.

La composante « destructeur » est associée, dans les deux cas, à la composante « déification du souverain », interprétée par les Juifs comme « auto-déification ». Nous sommes ici encore une fois devant un jeu d'images où l'Autre est perçu selon les catégories du Soi-même. Il faut préciser tout d'abord que dans ce cas, si transfert il y a, il va dans le sens inverse, d'Antiochus à Nabuchodonosor, le premier étant réellement adoré, au contraire du second. C'est dans le livre de Daniel que le roi babylonien est envisagé sous cette lumière et subit une telle satire. Dans l'idéologie royale babylonienne le roi est l'« envoyé » des dieux, il bénéficie de leur caution, mais, à la différence de l'Égypte, il n'est jamais dieu lui-même²⁵.

En ce qui concerne Antiochus IV la situation se présente différemment. Dans les monarchies hellénistiques sorties du partage de l'empire d'Alexandre, particulièrement chez les Lagides d'Égypte et les Séleucides de Syrie, on pratique le culte monarchique dont témoignent entre autres, les épithètes royales. En Égypte lagide cela n'est pas étonnant dans un contexte où opère à la fois l'influence pharaonique et le mirage qu'exerce ce pays sur ses conquérants. Chez les Séleucides par contre, le phénomène ne s'inscrit pas dans une continuité directe avec les traditions sémitiques locales. Au contraire, comme l'a démontré Claire Préaux, les prémisses de la déification du souverain ne résident pas dans la culture orientale des conquies mais dans la culture grecque des conquérants²⁶. Le programme de cette idéologie est d'autant plus difficile à

²⁴ D. MENDELS, « A Note on the Tradition of Antiochus IV's Death » in *IDEM, Identity, Religion, and Historiography*, Sheffield, 1998, pp. 352-356.

²⁵ Nabuchodonosor était presque divinisé dans les écrits des auteurs grecs. Son image était celle d'un grand bâtisseur, ce qui impressionnait l'esprit grec au point d'attribuer à Nabuchodonosor les exploits de Belus, le roi fondateur de Babylone. Or Belus était assimilé par les Grecs à un dieu. V. R. H. SACK, « Nebuchadnezzar and Nabonidus in Folklore and History », in *Mesopotamia*, 17, 1982, pp. 67-131.

²⁶ C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, 2 vol., Paris, 1978. Pour le culte monarchique demeure jusqu'à aujourd'hui la monographie de L. CERFAUX, J. TONDRIAUX, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris – Tournai, 1957. À ceci on peut ajouter: J. TONDRIAUX, « Souverains et souveraines séleucides en divinités », in *Le Muséon*, 6, 1948, pp. 171-182; A. D. NOCK, « Notes on Ruler-Cult I-IV », in *Journal of Hellenic Studies*, 48, 1928, pp. 11-43 (p. 21). OTTO MORKHOLM, *Antiochus IV of Syria*, Copenhagen, 1966. V. aussi JULIAN MORGENSTERN, « The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes », in *Vetus Testamentum*, 10, 1960, pp. 138-197 qui identifie le roi à une hypostase de Melkart, le dieu solaire des Phéniciens. J. G. BUNGE consacre toute une série d'articles à Antiochus IV Epiphanes: « Münzen als Mittel politische Propaganda: Antiochus IV. Epiphanes von Syrien », in *Studii Clasice*, 16, 1974, pp. 43-52; « "Theos Epiphanes". Zu den fünf ersten Regierungsjahren Antiochus IV. Epiphanes », in *Historia. ZAG*, 23, 1974, pp. 57-85; « "Antiochos Helios". Methoden und Ergebnisse des Reichspolitik Antiochus IV von Syrien im Spiegel

saisir que les épithètes divines du roi peuvent varier d'une ville à l'autre²⁷. C'est semble-t-il Antiochus III surnommé le Grand, qui, par un décret pris en ce sens, affermit en 205 av. n. è. le culte du roi vivant, en dotant celui-ci d'un clergé.

En ce qui concerne Antiochus IV, son épithète, Epiphane, ne nous laisse pas entrevoir quelle est la divinité dont il est la manifestation. On sait seulement que pendant son règne l'iconographie des monnaies séleucides change, l'Apollon assis laissant la place à Zeus assis²⁸. Celui-ci, Zeus l'Olympien, figure dans les livres des Maccabées comme le dieu auquel le Temple de Jérusalem aurait été dédié par Antiochus IV. D'autre part, le livre de Daniel parle d'une auto-déification du souverain qui aurait consacré l'autel à son propre culte. L'historiographie a parfois surestimé le poids de telles mentions, créant une image d'Épinal, celle du culte imposé d'Antiochus IV dans l'enceinte sacrée des Juifs. Cependant rien n'est moins sûr. Cette reconstruction a été très tôt remise en question par des historiens qui ont vu derrière le nom du Zeus l'Olympien, une divinité syrienne, du nom peut-être de Baal Shamem. Toutes ces hypothèses sont à envisager avec précaution, aucune ne pouvant bénéficier de preuves inébranlables mais chacune ayant tout de même le mérite d'une part, de suggérer une certaine réserve quant à l'image d'Antiochus IV dans les sources juives et d'autre part, de attirer notre attention sur le décalage existant avec la réalité historique.

Nous avons vu jusqu'à présent deux des éléments qui ont créé pour la postérité l'image d'un Antiochus IV perturbé et déraisonnable : son auto-déification (avec tous les réserves que cela impose sur le plan historique) et son excès (ou son non ajustement à une situation donnée).

Cela est complété par la description des circonstances de sa mort. Sur ce point, les sources juives et les sources classiques se rejoignent : frappé de folie, Antiochus IV rend l'âme après une tentative échouée de saccager le Temple d'Artémis à Elymaïs :

En Syrie le roi Antiochus, désirant se procurer de l'argent, a décidé de faire une expédition contre le sanctuaire d'Artémis à Elymaïs. En arrivant sur les lieux, il a été ... car les barbares habitant la région ne permettraient pas ce blasphème; et dans son retraite il est mort à Tabae en Perse, frappé de folie, comme disent certains, due à certaines manifestations de mécontentement de la divinité lorsqu'il a tenté l'outrage du sanctuaire sus nommé (Polybe, Hist. XXXI, 9).

Nous sommes ici devant un topos naissant, celui de « la mort des impies », mort considérée révélatrice de leur vie. Antiochus IV en fait partie, sa fin étant

seiner Münzen », in *Historia. ZAG*, 24, 1975, pp. 164-188; « Die sogenannte Religionsverförgung Antiochus IV. Epiphanes und die griechischen Städte », in *Journal for the Study of Judaism*, 10, 1979, pp. 155-165.

²⁷ V. E. BIKERMAN, *Les institutions des Séleucides*, Paris, 1938.

²⁸ OTTO MORKHOLM, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Copenhagen, 1963, pp. 68ss; JAN ZAHLE, « Religious Motifs on Seleucid Coins », in Per Bilde et al. (éds.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus, 1990, pp. 125-139.

racontée à plusieurs reprises et pas toujours de la même manière. L'association du sacrilège et de la folie est attestée déjà chez Hérodote qui nous raconte les déboires de Cambyse en Egypte: en donnant l'ordre de tuer le taureau que les Egyptiens vénéraient comme manifestation d'Apis, il devient fou (Hist. III, 30). Cependant le plus souvent la violation d'un lieu de culte est mise en relation avec une mort violente qui commence par la putréfaction du coupable de son vivant²⁹. Selon Goldstein³⁰ ce serait le récit de 2 M 9,1-27 qui aurait fixé le pattern de la mort des persécuteurs³¹.

Le livre de Daniel ne fait donc pas note à part dans le traitement qu'il réserve à Antiochus IV Epiphane. Il s'inscrit naturellement dans la lignée de l'historiographie juive, inspirant au moins en partie ce portrait totalement à la défaveur du roi: Antiochus IV est le persécuteur et le profanateur dont les gestes ne peuvent pas être compris qu'en tant que folie. Mais les auteurs juifs ne sont pas les seuls à considérer Antiochus sous cet angle, les auteurs grecs le font aussi. Leurs raisons rejoignent seulement en partie celles des écrivains juifs, concernant surtout les actes profanateurs du roi. Pour le reste, leurs reproches visent deux faits contradictoires: l'excès de faste déployé lors des fêtes de Daphné ainsi que l'excès d'égalitarisme manifesté à différentes occasions, dont à Daphné même. Plus tard les rabbins s'inspireront de ces faits pour relancer l'image du roi insensé aux instincts animaux. Enfin, tant Polybe et Diodore que les sources juives sont d'accord pour attribuer à Antiochus IV une mort infamante, la mort des impies.

Daniel 4 dissimule ainsi toute une stratigraphie: des couches littéraires diverses, des écrits qui voisinent et se fondent dans la composition, des éléments historiques qui facilitent le transfert d'image d'un personnage à l'autre. Le livre de Daniel n'est pas le seul ouvrage où ces opérations sont mises en œuvre, au contraire c'est la caractéristique de toute littérature. Comme Genette l'a bien montré, toute littérature est un palimpseste³²: on écrit incessamment par dessus des textes déjà existants et qui, de ce fait même, recouvrent un sens nouveau, une nouvelle valorisation. Le portait biblique de Nabuchodonosor et sa réception par la tradition en sont le meilleur exemple.

²⁹ V. TH. DE AFRICA, « Worms and Death of Kings », in *Classical Antiquity*, 1, 1982, pp. 1-17.

³⁰ J. GOLDSTEIN, *I-II Maccabees*, New York, Anchor Bible, 1983, ad. loc.

³¹ Cf. la mort d'Héliodorus (2 M 3,24 ; 9,4), celle d'Hérode chez FLAVIUS JOSEPH, *Antiquités Juives* 17.168-72, celle de Judas Iscariote (Ac 1,18), celle de Hérode Agrippas (Ac 12, 23). Ce motif se perpétue jusqu'à la basse époque: cf. la mort de Gallère chez LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*.

³² G. GENETTE, *Palimpsestes – La littérature au second degré*, Paris, 1982. La littérature post-biblique, à savoir les écrits inter-testamentaires et le midrash, en sont l'exemple typique. Moins connus sont les exemples bibliques, pas rares pourtant. Frank Polak en offre quelques aperçus dans son livre consacré à l'art narratif dans la Bible: *Biblical Narrative. Aspects of Art and Design*, Jerusalem, 1994, sp. pp. 358-365 (en hébreu).